

GEORG BIER

## Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil?

In den Beiträgen von Bernd-Jochen Hilberath und Norbert Lüdecke<sup>1</sup> ging es um grundsätzliche Fragen: Wie hat der kirchliche Gesetzgeber das Zweite Vatikanische Konzil rezipiert? Welchen Niederschlag haben die konziliaren Vorgaben im Gesetzbuch der katholischen Kirche gefunden? Nachfolgend soll als Spezialfall dieser Fragestellung die ekklesiologische und rechtliche Stellung der Bischöfe in und nach dem Konzil in den Blick genommen und bedacht werden<sup>2</sup>.

### 1. Problemskizze

Die Frage nach dem Verhältnis der Diözesanbischöfe zum Papst stand bereits auf der Agenda des Ersten Vatikanischen Konzils. Es kam jedoch nicht zu einer lehrmäßigen Klärung. Lediglich die Dogmen über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes wurden vorgelegt; danach musste das Konzil aufgrund zeitgeschichtlicher Umstände abgebrochen werden<sup>3</sup>. Im Ergebnis definierte das Erste Vatikanum die Kirche ausschließlich vom Papst her<sup>4</sup>. Der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck folgte in einer berühmt gewordenen Cirkulardepesche, durch diese Beschlüsse sei »der Papst

1 In diesem Band S. 39–46 und 47–69.

2 Die nachfolgenden Ausführungen entsprechen im Wesentlichen meinem Referat bei der Weingartener Studententagung. Es wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet und um die Anmerkungen ergänzt. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

3 Am 19. Juli 1870, dem Tag nach der Definition der Papstdogmen, brach der Deutsch-Französische Krieg aus, zwei Monate später brachte der Einmarsch der Italiener in Rom das Ende des Kirchenstaates, vgl. Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 208f. Papst Pius IX. vertagte das Konzil im Oktober 1870 auf unbestimmte Zeit. Es ist bis heute formell nicht geschlossen worden, vgl. Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001 (4<sup>1996</sup>), 37f.

4 Vgl. Lukas VISCHER, *Die Rezeption der Debatte über die Kollegialität*, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. v. Hermann Josef POTTMEYER, Giuseppe ALBERIGO u. Jean-Pierre JOSSUA, Düsseldorf 1986, 293–312, hier: 294. – Gegen die These, das Erste Vatikanische Konzil habe wegen des Abbruchs nicht verwirklicht, was eigentlich geplant gewesen sei, meldet Klaus SCHATZ, *Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses*, in: *IKZ Communio* 27, 1998, 289–309, hier: 304f., Widerspruch an: Der »Papst und die Kerngruppe« des Konzils hätten sehr wohl mit dem Abbruch gerechnet und deshalb die ihnen wichtige Primatsdefinition vorangetrieben. Zudem berechtige die Kenntnis der bereits ausgearbeiteten Vorlagen »nicht zu der Vermutung, daß damals über das Bischofsamt wesentlich mehr als Selbstverständlichkeiten hätten gesagt werden können«.



in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen [...]. Die bischöfliche Jurisdiktion ist in der päpstlichen aufgegangen [...]. Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit«<sup>5</sup>. Zwar widersprach der deutsche Episkopat diesen Thesen und wurde dafür von Papst Pius IX. ausdrücklich belobigt<sup>6</sup>. Gleichwohl urteilt Klaus Schatz: »Daß die faktische nach-vatikanische Stellung des Papstes gegenüber den Bischöfen weitgehend dem verfassungsrechtlichen Begriff des ›Absolutismus‹ entspricht, kann man schwer leugnen«<sup>7</sup>. Ekklesiologisch waren die Bischöfe in der Folgezeit von nachrangiger Bedeutung. Das kirchliche Gesetzbuch von 1917 brachte die rechtliche Umsetzung dieses Kirchenverständnisses.

Vor diesem Hintergrund verband sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Erwartung einer Richtungsänderung<sup>8</sup>. Für den jungen Theologieprofessor Joseph Ratzinger gehörte zu den »grundlegenden Zielsetzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils [...] von Anfang an die Absicht, die Primatslehre des Ersten Vatikanums [...] durch eine entsprechende Lehre vom Episkopat zu ergänzen«<sup>9</sup>. Erhofft wurde aber nicht nur eine bloße Ergänzung. Erhofft wurde von Vielen – auch von vielen Bischöfen – eine Aufwertung des Bischofsamtes, eine »Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte«<sup>10</sup>.

Hat das Zweite Vatikanum eine solche Aufwertung der Bischöfe gebracht? Nicht wenige haben die Texte des Konzils in diesem Sinn verstanden<sup>11</sup>. Indes wurde vor allem von Seiten der systematischen Theologie schon frühzeitig auf mögliche Rezeptionshindernisse aufmerksam gemacht. Karl Rahner etwa bedauert, das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution lasse ungeachtet aller positiven Ansätze viele Einzelfragen offen<sup>12</sup>. Die reale Bedeutung des Kapitels hänge davon ab, wie sich die Akzentsetzungen des Konzils in Leben und Recht der Kirche auswirken würden<sup>13</sup>. Otto Hermann Pesch verweist auf die Kompromisshaftigkeit vieler Konzilstexte<sup>14</sup>. Nach Ansicht anderer hat das Konzil

5 Vertrauliche Cirkulardepesche vom 14. Mai 1872, in: Deutscher Reichs-Anzeiger und Königlich Preussischer Staats-Anzeiger Nr. 304 v. 29.12.1874, 1–2.

6 Vgl. die »Collectiv-Erklärung des deutschen Episkopats betreffend die Circular-Depesche des deutschen Reichskanzlers« in: AfkKR 33, 1875, 344–348, und Papst Pius IX., Apostolisches Schreiben *Mirabilis illa constantia* vom 2.3.1875, in: AfkKR 33, 1875, 465–466. Ausführlicher dazu: Georg BIER, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32), Würzburg 2001, 378–381.

7 SCHATZ, Primat (wie Anm. 3), 197.

8 Vgl. VISCHER, Rezeption (wie Anm. 4), 294.

9 Joseph RATZINGER, Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 171–200, hier: 171.

10 Etienne FOUILLOUX, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I, hg. v. G. ALBERIGO u. K. WITTSTADT, Mainz-Leuven 1997, 61–187, hier: 166f. – Jan GROOTAERS, Zwischen den Sitzungsperioden. Die »zweite Vorbereitung« des Konzils und ihre Gegner, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II, hg. v. G. ALBERIGO u. K. WITTSTADT, Mainz-Leuven 2000, Bd. 2, 421–617, hier: 537f. mit Anm. 225.

11 Belege bei BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 13–17.

12 Vgl. Karl RAHNER, [Kommentar zu LG 18–27], in: LThK<sup>2</sup>-Konzilskommentar, Band I, 210–246, hier: 223.

13 Vgl. ebd., 211.

14 Vgl. PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 150–153.



zwar einen theologischen Wandel vollzogen; dieser sei aber praktisch-rechtlich nicht ausreichend umgesetzt worden<sup>15</sup>.

Die kanonistische Bewertung fällt zumeist günstiger aus. Klaus Mörsdorf, in den Jahren nach dem Konzil einer der einflussreichsten deutschen Kanonisten, konstatierte seinerzeit »eine grundsätzliche Umkehrung in dem Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischof«. Er sah sich sogar zu der Warnung veranlasst, »die Ausübung der Bischofsgewalt nicht zu einer Willkürherrschaft ausarten zu lassen«<sup>16</sup>. Andere erkannten in der unmittelbaren nachkonziliaren Gesetzgebung eine »pro-episkopale Tendenz«, die sie im CIC von 1983 bestätigt fanden<sup>17</sup>.

Es gibt jedoch auch Hinweise, die geeignet sind, die behauptete Aufwertung des Bischofsamtes in Frage zu stellen. Im März 2002 verfügte Papst Johannes Paul II. gegen den erklärten Willen des Bischofs von Limburg, in der Diözese Limburg dürften im Rahmen der Schwangerenkonfliktberatung keine Beratungsscheine mehr ausgestellt werden<sup>18</sup>. Der betroffene Bischof erklärte, nach kirchlichem Selbstverständnis sei das päpstliche Eingreifen zwar zulässig, er frage sich aber, ob es vom Zweiten Vatikanischen Konzil gedeckt sei<sup>19</sup>. Hat der Papst tatsächlich den Boden des Konzils verlassen? Widerspricht seine Intervention einer vom Zweiten Vatikanum gelehrtten Aufwertung des Bischofs? Bleibt die konziliare Lehre folgenlos, weil sie nicht eindeutig genug formuliert wurde oder weil die anschließende praktisch-rechtliche Umsetzung misslungen ist? Oder erweist das Beispiel die These von der konziliaren Aufwertung des Bischofs als irrig?

Zur Annäherung an eine Antwort auf diese Fragen sollen im Folgenden ausgewählte Konzilstexte und deren rechtliche Umsetzungen miteinander verglichen werden. Dabei liegt das Augenmerk auf einigen jener Textpassagen, die gemeinhin als Ausdruck einer Aufwertung des Bischofs verstanden werden.

## 2. Bischöfe – Stellvertreter Christi?

Nach der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (LG) üben die Bischöfe ihre Aufgaben und Ämter nicht als Vertreter des Papstes aus, sondern als Nachfolger der Apostel. Sie stehen an Gottes Stelle (*loco Dei*) der Herde vor, deren Hirten sie sind<sup>20</sup>. Die Konstitution betont: »Wer die Bischöfe hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus

15 Vgl. z.B. Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 376.

16 Klaus MÖRSDORF, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, in: LThK<sup>2</sup>-Konzilskommentar, Bd. II, 126–247, hier: 160 (Herv. GB).

17 Vgl. Heribert SCHMITZ, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AfkKR 146, 1977, 381–419, hier: 384–397. – Bruno PRIMETSHOFER, Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 139, 1991, 38–48.

18 Vgl. Papst Johannes Paul II., Schreiben an Bischof Franz Kamphaus v. 7. März 2002, in: Abl. Limburg 144, 2002, 23f. Zum gesamten Vorgang vgl. auch U.(lrich) R.(uh), Limburg: Ausstiegsverfügung für Bischof Kamphaus, in: HerKorr 56, 2002, 169–171, mit Hinweisen zur Vorgeschichte der päpstlichen Entscheidung.

19 Vgl. die Wiedergabe der von Bischof Franz Kamphaus am 8.3.2002 gegebenen Pressekonferenz bei Christian GEYER, Freiheit für Kamphaus, in: FAZ vom 9.3.2002, und Guido HORST, Es ging um die Bewahrung der *Communio*, in: Die Tagespost vom 12.3.2002.

20 Vgl. LG 20: *Episcopi [...] ministerium [...] susceperunt, loco Dei praesidentes gregi, cuius sunt pastores, [...]*.



und ihn, der Christus gesandt hat«<sup>21</sup>. Demnach ist jeder einzelne Bischof Stellvertreter Christi. Er nimmt seine Hirtenaufgabe in und für die Gesamtkirche an Gottes Stelle wahr<sup>22</sup>.

Was hier unterschiedslos für alle Bischöfe festgestellt wird, unterstreicht *Lumen Gentium* in Bezug auf die Diözesanbischöfe: Sie »leiten die ihnen anvertrauten Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi«<sup>23</sup>. Flankiert wird diese Aussage von weiteren Formulierungen mit ähnlicher Sinnspitze. So seien die Diözesanbischöfe nicht als Stellvertreter der römischen Bischöfe zu verstehen, sondern hätten eine ihnen eigene Gewalt inne<sup>24</sup>. Diese Gewalt übten sie im Namen Christi persönlich aus<sup>25</sup>. Sie seien mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer ihrer Teilkirche und befugt, ihren Gläubigen Glaubens- und Sittenlehren im Namen Christi vorzutragen<sup>26</sup>. Damit distanziert sich das Konzil deutlich vom damals geltenden Recht. Dort hieß es, die Bischöfe leiteten die ihnen anvertrauten Teilkirchen unter der Autorität des Papstes<sup>27</sup>.

Es hat den Anschein, als sei damit ein erster Beleg für die Aufwertung der Bischöfe im Konzil gefunden. Doch so eindeutig ist die Sache nicht. Denn obschon die Diözesanbischöfe Stellvertreter Christi sind, wird der Vollzug ihrer Gewalt vom Papst geregelt<sup>28</sup>. Und in einem anderen Konzilsdokument, dem Dekret *Christus Dominus* (CD) über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, heißt es zum selben Thema: »Die einzelnen Bischöfe, denen die Sorge für eine Teilkirche anvertraut ist, weiden ihre Schafe unter der Autorität des Papstes«<sup>29</sup>. Diese Formulierung entspricht im Wesentlichen der damals geltenden Rechtslage. Die Aussagen der bereits ein Jahr vorher verabschiedeten Konstitution *Lumen Gentium* werden nicht einmal in einer Fußnote berücksichtigt.

Dieser Befund illustriert ein grundsätzliches Problem. Die Konzilsväter vertraten in vielen Fragen unterschiedliche, mitunter kontroverse Standpunkte. Den einen ging es darum, die umfassende, zum Teil in Vergessenheit geratene kirchliche Tradition wieder

21 LG 20: [...] *Episcopos, [...] quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et Eum qui Christum misit.*

22 Anderer Meinung ist Rodger J. AUSTIN, *The Particular Church and the Universal Church in the 1983 Code of Canon Law*, in: *Studia Canonica* 22, 1988, 339–357, hier: 347: »[...] the view that LG calls all bishops vicars of Christ is not a true reflection of the Council's teaching. The sole occasion on which the Council called bishops ›vicars of Christ‹ is when it was speaking only of diocesan bishops«. Austin stellt hier allerdings nur auf LG 27 ab und lässt LG 20 unberücksichtigt.

23 LG 27: *Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt.*

24 Vgl. LG 27: [...] *neque vicarii Romanorum Pontificum putandi sunt, quia potestatem gerunt sibi propriam [...]*. Umberto BETTI, *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica LG*, Roma 1984, 436, sieht in dieser Formulierung eine entscheidende Bestärkung der theologischen Bedeutung des Diözesanbischofs und seiner Stellung als Vikar und Legat Christi.

25 Vgl. LG 27: *Haec potestas qua nomine Christi personaliter funguntur [...]*.

26 Vgl. LG 25: *Episcopi [...] sunt [...] doctores authentici seu auctoritate Christi praediti [...] fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere [...] debent.* Das besitzanzeigende Fürwort *sui* macht – neben dem eindeutigen Kontext von LG 25 – deutlich, dass vom bischöflichen Vorsteher einer Teilkirche, also implizit auch vom Amt des Diözesanbischofs die Rede ist.

27 Vgl. c. 329 § 1 CIC/1917: *Episcopi [...] ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Romani Pontificis.*

28 Vgl. LG 27: *Haec potestas [...] licet a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem ultimam regatur et certis limitibus [...] circumscribi possit.*

29 CD 11: *Singuli Episcopi, quibus Ecclesiae particularis cura commissa est, sub auctoritate Summi Pontificis [...] oves suas in nomine Domini pascunt [...]*.



in Erinnerung zu rufen. Die anderen wollten verhindern, dass die jüngere Tradition, repräsentiert vor allem durch das Erste Vatikanische Konzil, übergangen wird<sup>30</sup>. Der Ausgleich zwischen beiden Positionen ist vielfach nicht vollauf gelungen<sup>31</sup>.

Dies lässt auch im vorliegenden Fall Spielraum für unterschiedliche Interpretationen. Ist Christus Dominus 11 ein unbedachter Rückfall hinter eine durch Lumen Gentium bereits überwundene Position? Oder ergänzt Christus Dominus 11 einen Aspekt, der in Lumen Gentium 20 nicht ausreichend betont wurde, und bringt auf diese Weise – in Einklang mit Lumen Gentium 18<sup>32</sup> – den päpstlichen Jurisdiktionsprimat zur Geltung? Für beide Positionen lassen sich Argumente finden.

Die zutreffende Antwort ergibt sich nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Gesetzgebers aus dem Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche<sup>33</sup>. Es ist, wie Norbert Lüdecke ausgeführt hat, die maßgebliche rechtliche Transformation des Konzils. An den kodikarischen Normen ist ablesbar, welche ekklesiologische Konzeption der Gesetzgeber im Konzil verwirklicht sieht und als verbindlich betrachtet. Im CIC kommt das theologische Selbstverständnis des Gesetzgebers zum Ausdruck<sup>34</sup>.

30 Vgl. Walter KASPER, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift Franz Böckle, hg. v. G.W. HUNOLD u. W. KORFF, München 1986, 413–425, hier: 418f. Vgl. auch die Hinweise zur Interpretation der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils bei PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 148–160.

31 Vgl. KASPER, Herausforderung (wie Anm. 30), 418. – PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 152f., spricht in Anlehnung an Max Seckler vom Kompromiss des »kontradiktorischen Pluralismus«, der die Konzilstexte prägte, und von bewusst in Kauf genommenen »logischen Rissen«.

32 Dort wird betont: *Quam doctrinam [Concilii Vaticani primi] de institutione, perpetuitate, vi ac ratione sacri Primatus Romani Pontifis deque eius infallibili Magisterio, Sacra Synodus cunctis fidelibus firmiter credendam rursus proponit [...]*.

33 Dies hat Papst Benedikt XVI. kurz nach seinem Amtsantritt in einem Fernsehinterview hervorgehoben (hier zitiert nach: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/october/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051016\\_polish-television\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television_ge.html); eingesehen: 30.07.2007). Mit Blick auf die Dokumente seines Vorgängers erklärte er, sie böten »die authentische Interpretation des II. Vaticanums. Wir wissen, dass der Papst der Mann des Konzils war, der den Geist und den Buchstaben des Konzils innerlich aufgenommen hatte und uns mit diesen Texten verstehen lässt, was das Konzil wirklich wollte – und was es nicht wollte«. Zu den von Papst Johannes Paul II. hinterlassenen Dokumenten gehören die beiden Gesetzbücher der katholischen Kirche, der CIC und der CCEO. Mit Papst Benedikt kann gefolgert werden: Auch die Gesetzbücher lassen erkennen, was das Konzil »wirklich wollte – und was es nicht wollte«.

34 Vgl. Norbert LÜDECKE, Der Codex Iuris Canonici von 1983: »Krönung« des II. Vatikanischen Konzils?, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanums 4), Paderborn u.a. 2000, 209–237, hier: 236. – Das hier vertretene kodexkonforme Verständnis von Gesetzesinterpretation wird in der Literatur gelegentlich als rechtspositivistisch, voluntaristisch oder anachronistisch kritisiert, vgl. die Belege bei H. Socha, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Loseblattsammlung; Stand: April 2007), hg. v. K. LÜDICKE, Essen seit 1984, 17,7; vgl. außerdem Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Ortskirche oder Teilkirche? Das vom Bischof geleitete Volk Gottes in der Diözese, in: Rechtskultur in der Diözese: Grundlagen und Perspektiven, hg. v. Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER (QD 219), Freiburg 2006, 14–49, hier: 23 Anm. 36, oder Ludger MÜLLER, Kirchenrecht als kommunikative Ordnung, in: AfkKR 172, 2003, 353–379, sowie DERS., Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen, in: AfkKR 169, 2000, 469–491. Nach Müller wird ein »normativistischer Positivismus [...] dem Wesen der Rechtsordnung nicht gerecht«, vgl. DERS., Kirchenrecht 378. Das »Wesen« dieser Rechtsordnung sieht Müller in ihrem »kommunikativen Charakter«, vgl. ebd., 370–379. Er behauptet diesen Charakter, ohne ihn im Gesetz nachweisen zu können.



Übernimmt der CIC die Kennzeichnung des Bischofs als Stellvertreter Christi? Er übernimmt sie nicht – weder für den Bischof im Allgemeinen noch für den Diözesanbischof im Besonderen. Die Formulierung aus *Lumen Gentium* 20, wonach die Bischöfe an Gottes Stelle der Herde vorstehen, wird im kirchlichen Gesetzbuch ebenso wenig rezipiert wie die einschlägigen Passagen aus *Lumen Gentium* 27. Der Stellvertreter-

Stattdessen muss er beispielsweise einräumen, der Gesetzgeber scheine »eine Abhängigkeit der Geltung der Norm von ihrer Rezeption [...] gerade ausschließen zu wollen« (S. 373). Müller erkennt eine »gewisse Ungleichheit« zwischen seiner Konzeption und der Rechtslage (S. 377) und registriert das Fehlen einer Bestimmung, die »allen Gesetzgebern in der Kirche [...] auferlegte, ihre Entscheidungen zumindest knapp zu begründen« (S. 378). An die Stelle von Belegen treten bei Müller Postulate: In der Kirche müsse es zu einer neuen Kultur des Dialogs auch in Bezug auf kirchenrechtliche Entscheidungen kommen (S. 376), rechtliche Entscheidungen müssten so dargestellt werden, dass sie nicht als »Willkürakte« verstanden werden könnten (S. 377), die Sinnhaftigkeit kirchlicher Gesetze müsse deutlich gemacht werden (S. 379). Mit dem »kommunikativen Charakter« des Rechts formuliert Müller eine rechtspolitische Option. C. 17 zeigt indes, dass der Gesetzgeber solche und ähnliche Optionen nicht aufgenommen hat. Nach Bernd T. DRÖSSLER, *Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983*, in: *AfkKR* 153, 1984, 3–34, hier: 15, bringt diese Norm eine »bewusste methodologische Entscheidung des Gesetzgebers zum Ausdruck« – ein Umstand, der bei Müller weitgehend unberücksichtigt bleibt. Offen bleibt auch: Auf welche Weise will Müller gegen die eindeutige Wortbedeutung einer Norm eine bestimmte rechtspolitische Option durchsetzen? Es bleibt daher festzuhalten: Die Methode einer konzilskonformen Gesetzesauslegung entspricht nicht der rechtlich verbindlichen Vorgabe des Gesetzgebers. Dies ist auch zu unterstreichen im Blick auf die vorsichtigeren und differenzierenderen Ausführungen von Myriam WIJLENS, *Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung. Eine theologisch-kanonistische Reflexion*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg 2006, 331–339. Sie mahnt zu »großer Vorsicht«, wenn es darum gehe, aus kirchenrechtlichen Normen die kirchliche Lehre zu destillieren. Wenn im CIC ein theologisch aufgeladener Begriff (wie »communio« oder »Kirche«) begegne, müsse der Kanonist vom Theologen erfragen, wie sich der Begriff theologisch entfaltet habe (S. 339). Angesichts einer Vielzahl von theologischen – hier z.B.: ekklesiologischen – Konzepten stellt sich indes die Frage: Von welchen Theologen bekommt der Kanonist (und die Kanonistin) eine verlässliche Auskunft? Beansprucht nicht auch der Gesetzgeber theologische Kompetenz? Erfahren Kanonist und Kanonistin nicht auch von ihm, wie sich ein theologischer Begriff entwickelt hat? Wijlens' Ausführungen liegt die Annahme zugrunde, der Gesetzgeber verwende lediglich »Begriffe«, deren zugrunde liegende Konzepte er nicht näher ausführt (S. 338f.). Das ist insofern richtig, als der Gesetzestext keine detaillierten theologischen Erörterungen bietet. Das bedeutet aber nicht, die dahinter stehenden verbindlichen theologischen Vorgaben des Gesetzgebers könnten aus dem Gesetzestext nicht erhoben werden. Aus dogmatischer Perspektive formuliert Peter HÜNERMANN, *Ist der CIC revisionsbedürftig?*, in: *Theologie und Glaube* 50, 2007, 15–30, eine Anfrage zur Interpretation des CIC. Gegen die Aussage, in der Rechtsgestalt der Kirche manifestiere sich ihr verbindliches Selbstverständnis, macht er geltend, »die Verbindlichkeit, welche die Rechtsgestalt der Kirche beansprucht«, könne »immer nur eine rechtliche Verbindlichkeit sein [...] und nicht die Verbindlichkeit des Glaubens«. Der theologische Gehalt der Rechtsmaterie sei »nicht reduzierbar auf gesetzlich festgelegte Funktionen« (S. 20). Richtig ist: Rechtssätze formulieren (in der Regel, vgl. aber z.B. c. 207 § 1) keine Glaubensinhalte, sie müssen nicht geglaubt werden. Gleichwohl wäre es ein Missverständnis, eine »nur« rechtlich verbindliche Vorgabe für eine Vorgabe von minderer Bedeutung zu halten. Was nicht zu glauben ist, ist deshalb nicht unbeachtlich oder belanglos. Nach c. 752 ist in jedem Fall zumindest religiöser Gehorsam des Verstandes und des Willens gefordert. Und: Auch wenn ein Gesetzestext nicht »genügend« Theologie enthält, um seinem Gegenstand theologisch vollauf gerecht zu werden, so folgt daraus nicht, die theologische Dimension komme in den gesetzlich festgelegten Funktionen gar nicht oder nur marginal zum Tragen. Insofern kann der Gesetzestext sehr wohl ein Selbstverständnis artikulieren, das mehr als eine bloße rechtliche Verbindlichkeit beansprucht.



Christi-Titel wird zur Kennzeichnung der Rechtsstellung des Bischofs im CIC nicht herangezogen. Der Papst hat diesen Titel im Codex exklusiv; in rechtlicher Perspektive kommt allein ihm die Stellvertretung Christi zu (c. 331)<sup>35</sup>.

### 3. Papst und Bischöfe – ekklesiologisch-rechtliche Verhältnisbestimmung

Als Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie gilt vielfach der Begriff *communio*<sup>36</sup>. Er ist jedoch alles andere als eindeutig. Die Konzilsväter verwendeten ihn in unter-

35 Im CIC/1917 findet sich der Stellvertreter-Christi-Titel auch für den Papst nicht. Yves CONGAR, Titel, welche für den Papst verwendet werden, in: Conc(D) 11, 1975, 538–544, hält ihn für missverständlich. Nach einem »nahezu einstimmigen Beschluß« der Internationalen Theologenkommision (der seinerzeit auch Congar angehörte) sei er zu vermeiden, vgl. ebd., 543. Auch nach Bruno PRIMETSHOFER, Vom Geist des Codex Iuris Canonici/1983, in: Ecclesia peregrinans. Festschrift Josef Lenzenweger, hg. v. K. AMON u.a., Wien 1986, 405–417, 408, wären »ausreichende Gründe vorhanden gewesen, den in Rede stehenden Titel entweder allen Bischöfen oder keinem von ihnen, also auch dem Papst nicht, zuzuweisen«. – WIJLENS, Verhältnisbestimmung (wie Anm. 35), 338, gibt zu bedenken, LG 27 formuliere eine theologische Aussage. Sie müsse in einem Rechtstext nicht nur nicht wiederholt werden, ihre Wiederholung würde dem Rechtstext auch nichts hinzufügen. Es komme darauf an, das Gesetz vor dem Hintergrund der theologischen Lehre zu verstehen. Die Annahme, die Nicht-Übernahme der Konzilsaussage in den Gesetzestext habe nichts zu bedeuten, ist ein Postulat. Ist es plausibel? Mit Sorgfalt hat der Gesetzgeber darauf geachtet, andere zentrale theologische Aussagen aus dem dritten Kapitel von LG wörtlich in den Konzilstext zu übernehmen, vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 36–38. – Warum hat er ausgerechnet auf jene Formulierung verzichtet, die Papst und Bischöfe als Stellvertreter Christi auf eine Ebene stellen würde? Warum ist der Stellvertreter-Christi-Titel für den Papst trotz Bedenken von Seiten der wissenschaftlichen Theologie übernommen worden? Spricht das nicht für die Annahme, der Gesetzgeber habe signalisieren wollen, dass in »rechtlicher« Hinsicht eine Gleichordnung von Papst und Bischöfen nicht besteht? Dafür könnte sprechen, dass im Direktorium für den Hirten-dienst der Bischöfe vom 22. Februar 2004 (dt. Text und Kommentar: Heribert HALLERMANN, Direktorium für den Hirten-dienst der Bischöfe, Paderborn 2006), dem *nicht* die Dignität eines Gesetzes zukommt, LG 27 wiederum aufgenommen wird (n. 158). Soll vielleicht signalisiert werden, »Stellvertretung« stehe – unterhalb der Schwelle einer rechtlichen Kategorie – »lediglich« für die Repräsentation des unsichtbar anwesenden Christus? Dazu passt die Verwendung des Stellvertreter-Christi-Titel in n. 1 des Direktoriums: Als Stellvertreter Christi »muss der Bischof mit seinem Leben und mit seinem bischöflichen Dienst die Väterlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen sowie die Güte, die Fürsorge, die Barmherzigkeit, die Sanftmut und den gebieterischen Anspruch Christi [...]«.

36 In der Relatio finalis der außerordentlichen Bischofssynode 1985, in: HerKorr 40, 1986, 40–48, wird die Communio-Ekklesiologie als »zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente« bezeichnet (II C 1). Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici*, in: AAS 81, 1989, 393–521, n. 18, spricht von der *communio* als dem eigentlichen Geheimnis der Kirche, wie das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen habe. Nach C Fid, Schreiben *Communio-nis notio* vom 28.5.1992, in: AAS 85, 1993, 838–850, n. 1, kommt dem Begriff in den Konzil-texten »eine erhebliche Bedeutung« zu. – KEHL, Kirche (wie Anm. 15), entwickelt seine Darstellung einer katholischen Ekklesiologie vom *communio*-Begriff her; für Walter KASPER, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. F. Kard. KÖNIG (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 123), Düsseldorf 1986, 62–84, hier: 64, ist *communio* eine, »vielleicht sogar die Leitidee des letzten Konzils« (Herv.i.O.). – Joseph Kard. RATZINGER, Com-



schiedlicher Bedeutung<sup>37</sup>. Für Bernd Jochen Hilberath ist er nachkonziliar zu einer »Zauberformel« geworden, »die vieles, ja Unterschiedliches und sogar Gegensätzliches bedeuten kann, wobei der differierende Sprachgebrauch nur darin übereinkommt, daß mit ›communio‹ jeweils etwas anderes beschworen werden soll«<sup>38</sup>.

Für sich genommen und vor dem Hintergrund des allgemeinen Sprachgebrauchs kann der *communio*-Begriff die Assoziation einer Kirche aus gleichberechtigten Gliedern wecken. Das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen wird in der Kirchenkonstitution mehrfach als *communio* bezeichnet<sup>39</sup>. Ist dies ein Hinweis auf die weitgehende Gleichrangigkeit von Papst und Bischöfen und damit ein Beleg für die Aufwertung der Bischöfe?

Wie die Rückmeldungen zu den Entwürfen der Kirchenkonstitution deutlich machen, haben einige Konzilsväter den *communio*-Begriff zunächst in diesem Sinne aufgefasst. Um diesem Missverständnis entgegenzutreten, wurde überall dort, wo die Gemeinschaft von Papst und Bischöfen bezeichnet werden sollte, das Adjektiv *hierarchisch* ergänzt<sup>40</sup>. In einer erläuternden Vorbemerkung zu LG wurde klargestellt, das Kollegium der Bischöfe sei nicht ein Kreis von Gleichrangigen. Es bestehe selbstverständlich keine Gleichheit zwischen dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums. Zwischen Papst und Bischöfen besteht nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Verhältnis der Über- und Unterordnung<sup>41</sup>.

Dieses Ergebnis wird auch durch die ekklesiologische Kurzformel in LG 23 nicht in Frage gestellt. Dort heißt es von den Teilkirchen: In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.

Aus dieser Formel wird bisweilen die Gleichrangigkeit von Gesamtkirche und Teilkirchen abgeleitet. Daraus wiederum wird gefolgert die Gleichrangigkeit des Papstes, der die Gesamtkirche repräsentiert, und der Bischöfe, die die Teilkirchen repräsentieren. Auf diese Weise wird jedoch der Begründungszusammenhang aus LG 23 auf den Kopf gestellt. Für die Konzilsväter ist die ekklesiologische Kurzformel nicht *Ausgangspunkt* für eine Aussage über Papst und Bischöfe, sondern *Konsequenz* aus deren Verhältnis zueinander<sup>42</sup>. Die *communio ecclesiarum* kann sich strukturell nicht von der *communio hierarchica* zwischen Primat und Episkopat unterscheiden<sup>43</sup>.

munio – ein Programm, in: IKZ Communio 21, 1992, 454–463, hier: 458, weist allerdings darauf hin, unmittelbar nach dem Konzil sei zunächst der Begriff »Volk Gottes« als eigentliche Neuerung angesehen worden, während *communio* erst allmählich ins Bewusstsein gerückt sei. Weitere Belege bei BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 53f. Skeptisch gegenüber der These von der *communio* als konziliarem Leitmotiv äußert sich PESCH, Konzil (wie Anm. 3), 186–192.

37 Nachweise bei Oskar SAIER, »Communio« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (MThSt III. KanAbt. 32), München 1973, 4–24.

38 Bernd J. HILBERATH, Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: ThQ 174, 1994, 45–65, hier: 46.

39 Vgl. LG 18–27.

40 Vgl. RATZINGER, Kollegialität (wie Anm. 9), 194. Vor diesem Hintergrund ist es nicht gerechtfertigt, die Einfügung des Adjektivs *hierarchica* als »Einschränkung« der *communio*-Konzeption zu bezeichnen, wie dies bei Jürgen WERBICK, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg-Basel-Wien 1994, 319, geschieht. Es ging nicht um die nachträgliche Einschränkung einer Lehre, sondern um die explizite Präzisierung des Gemeinten und um die Abwehr irriger Positionen. Dies betont auch Rosalio Kard. CASTILLO LARA, La communion ecclesiale dans le nouveau Code de Droit Canonique, in: Comm. 16, 1984, 242–266, hier: 252.

41 Vgl. n. 1 der Erläuternden Vorbemerkung zu LG.

42 Wörtlich und im Textzusammenhang heißt es in LG 23: *Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fun-*



Das geltende Gesetzbuch der katholischen Kirche verwendet den *communio*-Begriff im Sinne der konziliaren Vorgaben. Zwar wird die Gemeinschaft zwischen Papst und Bischöfen nur in zwei Canones explizit als eine hierarchische bezeichnet, der Sache nach wird sie aber auch in den übrigen Normen als solche verstanden<sup>44</sup>.

Das hierarchische Gefälle zwischen Papst und Bischöfen spiegelt sich wider in der hierarchisch strukturierten *communio* von Gesamtkirche und Teilkirchen<sup>45</sup>. Der im CIC durchgängig verwendete Begriff »Teilkirche« verweist sprachlich auf die Gesamtkirche als den größeren und übergeordneten Zusammenhang. Die Terminologie lässt eine Sicht erkennen, deren Dreh- und Angelpunkt die Gesamtkirche ist<sup>46</sup>. Der Kirchenbegriff des CIC ist gekennzeichnet durch den Vorrang der gesamtkirchlichen Autorität vor der teilkirchlichen und durch den Vorrang der Gesamtkirche vor der Teilkirche. Diese Priorität der Gesamtkirche ist nach dem Inkrafttreten des CIC in päpstlichen und kurialen Verlautbarungen wiederholt hervorgehoben worden<sup>47</sup>.

*damentum. Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit. Qua de causa singuli Episcopi suam Ecclesiam, omnes autem simul cum Papa totam Ecclesiam repraesentant in vinculo pacis, amoris et unitatis.*

43 So auch KEHL, Kirche (wie Anm. 15), 104, der feststellt, mit der Rede von *der communio hierarchica* werde »implizit [...] das Verhältnis der einzelnen Ortskirchen zur Gemeinschaft der Universalkirche ausgedrückt«. Anders Peter HÜNERMANN, Der römische Bischof und der Weltepiskopat. Systematisch-theologische Überlegungen, in: Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld, hg. v. F. Kardinal KÖNIG (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 134), Düsseldorf 1990, 129–152. Nach ihm kann über das Verhältnis zwischen Papst und Episkopat »angemessen nur im Ausgang vom Verhältnis Gesamtkirche–Teilkirche gehandelt werden« (S. 135). Folgerichtig kommt er, da er zumindest implizit von der Gleichwertigkeit von Teil- und Gesamtkirche ausgeht (vgl. S. 139–142) zu dem Ergebnis, auch Papst und Bischöfe seien weitgehend gleichberechtigt: So könne es z.B. kein »höheres« Amt in der Kirche geben als das Diözesanbischöfamt (S. 145), und es gebe Fälle, in denen die erforderliche Konsensbildung »nicht einfach durch eine päpstliche Entscheidung ersetzt werden« könne, sondern »ein Konzilium oder eine Bischofssynode notwendig« mache (S. 149).

44 Vgl. cc. 204 § 2, 333 § 2, 336, 375 § 2, 749 § 2, 753. Der Begriff *communio hierarchica* findet sich explizit nur in cc. 336 und 375 § 2, ist der Sache nach aber auch in den übrigen Canones gemeint, vgl. CASTILLO LARA, Communion (wie Anm. 40), 251–252.

45 Die Überschrift des zweiten Teils des zweiten Buchs des CIC lautet: *De Ecclesiae constitutione hierarchicae*.

46 Vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 67–74 mit weiteren Belegen.

47 Vgl. als besonders prägnanten Beleg *C Fid*, Schreiben *Communio notio* (wie Anm. 36) n. 9: *Quare [...] Ecclesia universalis [...] non est enim fructus communionis istarum [sc. ecclesiarum particularium], sed, pro essenziale suo mysterio, ontologic et temporaliter praecedit quamcumque Ecclesiam particularem*. Vgl. außerdem Papst JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution *Pastor Bonus*, in: AAS 80, 1988, 841–934, wonach die Kirche von Rom gegenüber allen anderen Teilkirchen einen Vorrang an *caritas* besitzt (n. 2), wichtige Dienste für die Gesamtkirche leistet (n. 9) und aus diesen Gründen das Zentrum besetzt, während alle anderen Teilkirchen die Peripherie bilden (n. 12). Insbesondere das Schreiben *Communio notio* löste eine theologische Diskussion um den Vorrang der Gesamtkirche vor der Teilkirche aus, vgl. exemplarisch die Debatte zwischen Walter KASPER und Joseph Kard. RATZINGER. Nach KASPER, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?, hg. v. B. KÖRNER, M. E. AIGNER u. G. EICHBERGER (Theologie im kulturellen Dialog 3), Graz 2000, 18–39, hat die konziliare Verhältnisbestimmung von Gesamtkirche und Teilkirchen durch das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung« erfahren (33). Ihm antwortete RATZINGER, *L'ecceologia della Costituzione »Lumen gentium«*, in: *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, hg. v. R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo 2000,



#### 4. Päpstliche Gewalt und diözesanbischöfliche Gewalt

Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe weist den Diözesanbischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen *per se* jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtendienstes erforderlich ist (CD 8a). Für Klaus Mörsdorf ist mit dieser Aussage das bis dahin übliche System der Gewährung von Einzelvollmachten an den Bischof abgelöst worden. Im Verhältnis von Papst und Diözesanbischof habe sich eine grundsätzliche Umkehrung ergeben. Zwar heißt es in Christus Dominus 8a weiter, die Gewalt des Papstes, sich selbst oder anderen bestimmte Angelegenheiten vorzubehalten, bleibe unangetastet. Die vermeintlich starke Position des Diözesanbischofs sieht Mörsdorf durch das päpstliche Vorbehaltsrecht jedoch nicht in Frage gestellt. Er stützt sich für diese Einschätzung nicht zuletzt auf Lumen Gentium 27, wonach die Diözesanbischöfe Stellvertreter Jesu Christi und nicht Stellvertreter des Papstes sind<sup>48</sup>.

Ob die These von der Umkehrung im Papst-Bischof-Verhältnis mit der Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes vereinbar ist, kann bezweifelt werden. Gleichwohl sind viele Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtler Mörsdorf in seiner Einschätzung gefolgt<sup>49</sup>. Wirkungsgeschichtlich ist Christus Dominus 8a innerhalb der Kanonistik zum wohl maßgeblichsten Beleg für die These von der Aufwertung des Bischofs geworden.

Der Gesetzgeber hat die konziliare Festlegung weitgehend unverändert übernommen. Nach c. 381 § 1 kommt dem Bischof in seiner Diözese die ganze ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Wahrnehmung seines Hirtendienstes erforderlich ist. Die Umschreibung erweckt den Eindruck von Vollständigkeit und Fülle. Unmittelbar im Anschluss heißt es jedoch im zweiten Halbsatz der Norm: Von der Gewalt des Diözesanbischofs ist ausgenommen, was von Rechts wegen oder aufgrund eines päpstlichen *decretum* der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität reserviert ist<sup>50</sup>. Das bedeutet: Die Gewalt des Diözesanbischofs ist von Rechts wegen eingeschränkt. Und sie kann von Fall zu Fall noch weiter eingeschränkt werden.

Die dem Diözesanbischof zukommende Gewalt ist mithin das Ergebnis einer Subtraktion<sup>51</sup>: Zu ihr gehören die Kompetenzen, die im Rahmen der Leitung einer Diözese prinzipiell ausübbar wären und potenziell zu seinem Hirtendienst gehören<sup>52</sup>, vermindert um diejenigen Kompetenzen, die anderen Autoritäten vorbehalten sind<sup>53</sup>. Der Umfang

66–81, worauf sich KASPER, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal RATZINGER, in: StDZ 218, 2000, 795–804, »in grundsätzlicher Weise« (S. 797) zur Sache äußerte. Dazu nahm wiederum Stellung RATZINGER, Die große Gottesidee. »Kirche« ist keine Schwärmerei, in: FAZ vom 22.12.2000, 46.

48 Vgl. MÖRSDORF, Einleitung (wie Anm. 16), 160. Dass CD 11 zu LG 27 – wie oben bereits dargelegt – in Spannung steht, bleibt bei Mörsdorf unberücksichtigt.

49 Belege bei BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 84, 134 Anm. dort auch eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Mörsdorfs Position, vgl. ebd., 133–137.

50 C. 381 § 1: *Episcopo dioecesano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur, exceptis causis quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur.*

51 Näheres bei BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 140–143.

52 Vgl. Klaus LÜDICKE, Das Bischofsamt in Orts- und Weltkirche: kanonistische Kontroversen, in: Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?, hg. v. J. WERBICK u. F. SCHUMACHER, Münster 2006, 63–75, hier: 69.

53 Für eine detaillierte Darstellung solcher Vorbehalte vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 144–193.



der diözesanbischöflichen Gewalt ist nicht abschließend festgelegt. Er ist abhängig von etwaigen Vorbehalten. Wer aber bestimmt sie und in welcher Weise geschieht das?

Vorbehalte können nach c. 381 § 1 von Rechts wegen vorgesehen sein oder auf ein päpstliches *decretum* zurückgehen. Soweit sie von Rechts wegen festgelegt sind, ist der Papst als oberster Gesetzgeber die dafür maßgebliche Autorität<sup>54</sup>. Vorbehalte von Rechts wegen sind ebenso wie ein *decretum*<sup>55</sup> Ausdrucksformen päpstlichen Handelns<sup>56</sup>. Der Papst bestimmt den Umfang der diözesanbischöflichen Gewalt. Er legt fest, was für die Ausübung des Diözesanbischofsamtes erforderlich ist. Da der Papst das kirchliche Recht jederzeit ändern kann, ist auch der Zuschnitt der diözesanbischöflichen Gewalt grundsätzlich veränderlich<sup>57</sup>. Beispielsweise ist in der Vergangenheit durch authentische Interpretationen des Gesetzestextes die Dispensgewalt des Diözesanbischofs eingeschränkt worden<sup>58</sup>; die Zuständigkeit des Diözesanbischofs für bestimmte Strafsachen

54 Vom Papst unabhängige Rechtssetzung anderer Autoritäten kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht. Paolo MONTINI, *Alcune riflessioni sull'omnis potestas del vescovo diocesano*, in: QDE 9, 1996, 23–34, hier: 27, weist anknüpfend an CD 11 auf die Möglichkeit gewohnheitsrechtlicher Vorbehalte zugunsten von Patriarchen der orientalischen Kirchen hin. Soweit ein derartiger jurisdiktionaler Vorrang gegenüber den Eparchen des Patriarchats besteht, könnte es sich unter Umständen um eine nichtprimatiale Reservation handeln. C. 56 CCEO spricht allerdings nur von einer potestas des Patriarchen über die Bischöfe und Metropolen *ad normam iuris a suprema Ecclesiae auctoritate approbati*. Damit sind auch die Vorrechte eines Patriarchen abhängig von der vorgängigen Genehmigung des Papstes bzw. des Bischofskollegiums mit dem Papst.

55 Zu Bedeutung und Problematik dieses Begriffs vgl. LÜDICKE, *Bischofsamt* (wie Anm. 52), 71–74.  
56 Dem ebenfalls als Träger höchster und voller Gewalt bezeichneten Bischofskollegium (c. 336) hat der Gesetzgeber eine entsprechende Kompetenz nicht ausdrücklich eingeräumt, vgl. John M. HUELS, *The Correction and Punishment of a Diocesan Bishop*, in: *Jurist* 49, 1989, 507–542, hier: 511. Theoretisch kann auch das Bischofskollegium, in Gemeinschaft mit dem Papst als seinem Haupt, die Rechte des Diözesanbischofs durch legislative Maßnahmen einschränken. In der Praxis spielt diese Möglichkeit derzeit jedoch keine Rolle. Faktisch setzt allein der Papst Vorbehalte gemäß c. 381 § 1.

57 Eindeutig formuliert C Fid, *Erklärung Il Primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa* v. 31.10.1998, in: *Osservatore Romano* v. 31.10.1998 (dt. in: *AfkKR* 167, 1998, 474–482), n. 12: »Daher bedeutet die Tatsache allein, daß in einer gewissen Epoche eine bestimmte Aufgabe vom Papst ausgeführt wurde, nicht, daß diese Aufgabe notwendigerweise immer dem römischen Bischof vorbehalten sein müsse; und umgekehrt: die Tatsache allein, daß eine bestimmte Funktion vorher nicht vom Papst ausgeübt worden ist, berechtigt nicht, daraus den Schluß abzuleiten, daß diese Funktion in keiner Weise in Zukunft zur Zuständigkeit des Petrusdienstes gehören könne«. Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellte Karl RAHNER, *Episkopat und Primat?*, in: *Karl Rahner/Joseph Ratzinger, Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg u.a. 1961, 13–36, hier: 34, fest, es gebe keine einzige bischöfliche Befugnis, die dem einzelnen Bischof nicht entzogen werden könne. Hingegen ist Michael WERNEKE, *Ius universale – Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechtes*, Paderborn 1998, 157, der Auffassung, Vorbehalte seien »immer und nur dort geboten und legitim, wo der Dienst der Wahrung der Einheit der *Communio* und ihres Glaubens diese erfordert«. Der »verfassungsrechtliche Rahmen des c. 333 § 1« gelte »folglich gerade auch in diesem Bereich«. Tatsächlich formuliert der CIC weder in c. 333 noch an anderer Stelle Bestimmungen, welche den Papst bei der Setzung von Vorbehalten binden würden. Es überrascht daher nicht, wenn Werneke im CIC auf Vorbehalte stößt, die »weder inhaltlich unbedingt geboten noch sachlich gerechtfertigt erscheinen« (S. 158).

58 Vgl. PCI, *Responsio ad propositum dubium* v. 5.7.1985, in: AAS 77, 1985, 771 [keine diözesanbischöfliche Dispens von der Eheschließungsform für Ehen zwischen Katholiken]; PCI, *Responsio ad propositum dubium* v. 26.5.1987, in: AAS 79, 1987, 1249 [keine diözesanbischöfliche Dispens vom Verbot der Laienhomilie gemäß c. 767 § 1], vgl. dazu auch Heribert SCHMITZ, *Erwägungen zur*



ist auf die Kongregation für die Glaubenslehre übergegangen<sup>59</sup>. Jüngst hat Papst Benedikt XVI. mit dem Motu proprio *Summorum Pontificum* die Zuständigkeit des Diözesanbischofs im Bereich der Liturgie neu umschrieben<sup>60</sup>.

Das weitgehende Eingriffsrecht des Papstes gründet in der Lehre vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat. Sie wurde auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definiert<sup>61</sup> und vom Zweiten Vatikanischen Konzil abermals als fest zu glauben vorgelegt. Sie wurde auch durch Christus Dominus 8a nicht in Frage gestellt. Der CIC setzt sie in eine rechtliche Sprache um<sup>62</sup>. Im Einzelnen ergibt sich: Der Papst besitzt kraft seines Amtes die höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt in der Kirche (c. 331). Er kann sie immer frei ausüben<sup>63</sup>. Sie kommt ihm nicht nur in Hinblick auf die Gesamtkirche zu. Auch über alle Teilkirchen besitzt er einen Vorrang ordentlicher Gewalt<sup>64</sup>. Das bedeutet: Der Papst hat in der Diözese *von Amts wegen* die gleiche Gewalt wie der Diözesanbischof<sup>65</sup>. Er kann – nach dem Verständnis des Gesetzgebers – in jeder Diözese tun, was

authentischen Interpretation von c. 767 § 1 CIC, in: Recht als Heilsdienst. Festschrift Matthäus Kaiser, hg. v. W. SCHULZ, Paderborn 1989, 127–143.

59 Nach c. 1362 § 1 n. 1 fallen nicht alle Straftaten in die Zuständigkeit des Diözesanbischofs; sie können im Einzelfall der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten sein. Auf welche Delikte sich der Vorbehalt erstreckt, wird genauer definiert durch Papst Johannes Paul II., Motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* vom 30.4.2001, in: AAS 93, 2001, 737–739. Die durch das Motu proprio vorbehaltenen Delikte wurden mitgeteilt durch ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche und an betroffene Ordinarien v. 18.5.2001, in: AAS 93, 2001, 785–788. Vgl. zum Ganzen ausführlich Klaus LÜDICKE, Der Glaubenskongregation vorbehalten. Zu den neuen strafrechtlichen Reservationen des Apostolischen Stuhls, in: *Flexibilitas iuris canonici*. Festschrift Richard Puza, hg. v. Andreas WEISS u. Stefan IHLI (Adnotationes in Ius Canonicum 28), Frankfurt u.a. 2003, 441–455. Die Vorgehensweise bei Delikten gegen den Glauben ist näher bestimmt durch C Fid, *Agendi ratio in doctrinarum examine* v. 29.6.1997, in: AAS 89, 1997, 830–835. Vgl. auch dazu LÜDICKE, Glaubenskongregation, 443f.

60 Das Motu proprio ist derzeit noch nicht in den AAS publiziert, aber zugänglich über verschiedene Websites, z.B. [http://www.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/motu\\_proprio/documents/hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20070707\\_summorum-pontificum\\_lt.html](http://www.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum_lt.html) (eingesehen: 30.7.2007). Es regelt u.a. die Zulässigkeit der Eucharistiefeier nach dem so genannten Tridentinischen Ritus. Näherhin wird der Diözesanbischof »nachdrücklich ersucht«, interessierten Gruppen Feiern dieser Art zu ermöglichen, namentlich dann, wenn eine »Gruppe [...] durch den Pfarrer nicht erhalten sollte, worum sie [...] bittet«. Wenn der Bischof »für eine Feier dieser Art nicht sorgen kann, ist die Sache der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei« mitzuteilen« (Art. 7). Bislang war es den Diözesanbischöfen freigestellt, den Gebrauch des älteren Messbuchs zuzulassen oder nicht, vgl. Papst Johannes Paul II., Motu Proprio *Ecclesia Dei* vom 2.7.1988, in: AAS 80, 1988, 1495–1498, und so die Liturgie in ihrem Zuständigkeitsbereich eigenverantwortlich zu regeln. Diese Zuständigkeit ist ihnen nunmehr in einem Teilbereich entzogen worden.

61 Vgl. das dritte Kapitel der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus*, in: ASS 6, 1870/71, 40–47 bzw. Denz.-Hün. 3050–3075.

62 Die cc. 331 und 333 § 1 geben die Lehrformeln des Ersten Vatikanischen Konzils zum Teil wortgetreu wieder.

63 C. 331: *Ecclesiae Romanae Episcopus [...] vi muneris sui suprema, plena, immediata et universalis in Ecclesia gaudet ordinaria potestate, quam semper libere exercere valet.*

64 C. 333 § 1: *Romanus Pontifex, vi sui muneris [...] super omnes Ecclesias particulares [...] ordinariae potestatis obtinet principatum.*

65 Vgl. Patrick GRANFIELD, *The Limits of Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987, 40. – Juan I. ARRIETA, *Primado, episcopado y comunión eclesial*, in: *Ius canonicum* 38, 1998, 59–85, hier: 75. Vgl. auch C Fid, *Schreiben Communionis notio* (wie Anm. 36), n. 13, mit der Feststellung, der Primat des Bischofs von Rom wohne jeder Teilkirche inne. Der Gesetzgeber ist damit nicht der Empfehlung von Klaus MÖRS DORF, *Das oberste Hirtenamt des Papstes im Lichte*



der Diözesanbischof darin zu tun vermag. Er kann sich grundsätzlich jederzeit in die Leitung jeder Teilkirche einschalten<sup>66</sup>. Weil seine Gewalt eine »unmittelbare« ist, hat er das Recht, direkt und ohne Einschaltung des jeweiligen Diözesanbischofs gegenüber jedem einzelnen Gläubigen tätig zu werden<sup>67</sup>. Weil er die »oberste« kirchliche Gewalt besitzt, gibt es dagegen keine Berufungsmöglichkeit<sup>68</sup>.

Die Gewalt des Diözesanbischofs und seine Eigenverantwortung erweisen sich damit im Blick auf die Leitung der Diözese als eingeschränkt. In Anbetracht des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ist das konsequent.

Die Auffassung, wonach das Bischofsamt durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgewertet worden ist, ist mit diesem Befund kaum vereinbar. Kann sie durch eine Relativierung des rechtlichen Befundes dennoch gestützt werden? An entsprechenden Versuchen fehlt es nicht: Die dem Diözesanbischof zukommenden Kompetenzen werden als primär, mögliche Vorbehalte als sekundär qualifiziert<sup>69</sup>. Die päpstliche Intervention komme nur als »außerordentliche« Maßnahme in Betracht, und dies lediglich dann, wenn der Diözesanbischof versage<sup>70</sup>. Im Falle von Kompetenzkonflikten spreche die Rechtsvermutung für die Kompetenz des Diözesanbischofs<sup>71</sup>.

des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen, in: *Etudes de Droit et d'Histoire*. Festschrift H. Wagon, Louvain 1976, 321–337, gefolgt, der die Klarstellung angeregt hatte, »dass das Recht des Papstes, in die Leitung einer Teilkirche einzugreifen, nicht aufgrund einer gleichartigen und in jeder Hinsicht mit der des regierenden Bischofs konkurrierenden Kompetenz erfolgt, sondern kraft eines höheren Rechtes, das nur dann eingesetzt werden darf, wenn das in ordentlicher Weise zuständige Organ versagt« (S. 329). Ein derart gebundener Primat ist nicht ein Primat im Vollsinn, vgl. BETTI, *Dotrina* (wie Anm. 24), 436f.

66 Vgl. GRANFIELD, *Limits* (wie Anm. 65), 40f. – ARRIETA, *Primado* (wie Anm. 65), 75.

67 Umgekehrt hat aufgrund der Unmittelbarkeit der päpstlichen Gewalt jeder Gläubige das Recht, sich direkt an den Papst zu wenden, vgl. Hugo SCHWENDENWEIN, *Der Papst*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hg. v. J. LISTL u. H. SCHMITZ, Regensburg <sup>2</sup>1999, 331–346, hier: 334. Dies eröffnet die Möglichkeit, den eigenen Diözesanbischof gezielt zu umgehen; es stärkt nicht dessen Autorität.

68 Vgl. GRANFIELD, *Limits* (wie Anm. 65), 39. Ausdrücklich wurde auf dem Ersten Vatikanum die Vorstellung zurückgewiesen, ein Konzil stehe über dem Papst und könne gegen eine Entscheidung des Papstes angerufen werden, vgl. DH 3063. Diese Festlegung steht im Gegensatz zu einem Grundsatz, der in der Epoche des so genannten Konziliarismus im 14./15. Jahrhundert vertreten wurde. Danach stand die gemeinschaftlich wahrgenommene Entscheidungskompetenz im Konfliktfall über einer individualen Entscheidungskompetenz; vgl. Josef WOHLMUTH, *Konziliarismus und Verfassung der Kirche*, in: *Conc(D)* 19, 1983, 522–525, hier: 523. Für Klaus SCHATZ, *Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses*, in: *IKZ Communio* 27, 1998, 289–309, war der Konziliarismus »der letzte konsequente Versuch, gegenüber einem absolutistisch-monarchischen ein kollegial-synodales Kirchenmodell zu verwirklichen« (S. 303).

69 So dezidiert MÖRSORF, *Hirtenamt* (wie Anm. 65), 329: »Dem Vorwurf, dass sich der Papst kraft der Unmittelbarkeit seiner Gewalt an die Stelle des bischöflichen Vorstehers einer Teilkirche setzt, womit diese nicht, wie es das der Kirche eigene Strukturgesetz der Einheit von Haupt und Leib erfordert, ein Haupt, sondern zwei Häupter hätte, lässt sich nur durch das Anerkenntnis begegnen, dass der bischöfliche Vorsteher einer Teilkirche kraft göttlichen Rechts eine Zuständigkeit besitzt, in die der Papst nicht nach Belieben eingreifen darf [...] es muss klargestellt werden, dass das Recht des Papstes, in die Leitung einer Teilkirche einzugreifen, nicht aufgrund einer gleichartigen und in jeder Hinsicht mit der des regierenden Bischofs konkurrierenden Kompetenz erfolgt, sondern kraft eines höheren Rechtes, das nur dann eingesetzt werden darf, wenn das in ordentlicher Weise zuständige Organ versagt«.

70 Vgl. den Schluss des Mörsdorf-Zitats in der vorhergehenden Anm. Nach Winfried AYMANS, *Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und*



Weder von der Lehre des Ersten Vatikanums noch vom geltenden Gesetzestext sind derartige Auskünfte gedeckt. Es bleibt dem Urteil des Papstes überlassen, ob er sich in die Leitung einer Teilkirche einschaltet. Kriterien für sein Eingreifen lassen sich aus grundsätzlichen Erwägungen nicht benennen. Der Papst wäre nicht die höchste Autorität in der Kirche, wäre er an solche Kriterien gebunden<sup>72</sup>. Maßgeblich ist »seine« Einschätzung der Situation. Er entscheidet, ob und wann seine Intervention notwendig ist. Er muss nicht warten, bis der Diözesanbischof ausfällt oder versagt. Er kann eingreifen, wann immer ihm dies zum Wohl der betreffenden Teilkirche oder der Gesamtkirche erforderlich erscheint<sup>73</sup>. Dabei ist er selbstverständlich dem inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung und der Kirche verpflichtet. Was jedoch zum Wohl der Kirche und vom Amt des Papstes her gefordert ist, entscheidet der Papst<sup>74</sup>.

ihre Ausübung aufgrund des CODEX IURIS CANONICI, in: AfkKR 153, 1984, 35–55, hier: 39, ist die päpstliche Gewalt dazu da, »im Rahmen der ordentlichen Zuständigkeiten der Kirchenverfassung [...] einzugreifen, wenn der Bischof selbst aus irgendeinem Grund ausfällt oder versagt und andere eventuell rechtlich vorgesehene Mittel nicht greifen«. Ähnliche Positionen werden in der Dogmatik vertreten: WERBICK, Kirche (wie Anm. 40), 383, äußert im Blick auf die Kennzeichnung der päpstlichen Gewalt als *vere episcopalis* die Auffassung, dem Papst werde damit lediglich ein Eingreifen in »Notfällen« ermöglicht. – Siegfried WIEDENHOFER, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz u.a. 1992, 358, spricht vom Jurisdiktionsprimat als einer Art »Notstandsgesetz«.

71 Vgl. z.B. Heribert SCHMITZ, Der Diözesanbischof, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (wie Anm. 67), 425–442, hier: 434 (unter Berufung auf Mörsdorf).

72 Vgl. MONTINI, Riflessioni (wie Anm. 54), 28. Daher läuft die wegen des Fehlens klarer Interventionskriterien gelegentlich geäußerte Kritik, vgl. z.B. Patrick GRANFIELD, The Church Local and Universal. Realization of Communion, in: Jurist 49, 1989, 449–471, hier: 467–469, ins Leere.

73 Vgl. Georg MAY, Ego N.N. Catholicae Ecclesiae Episcopus. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung einer Unterschriftenformel im Hinblick auf den Universalepiskopat des Papstes (Kanonistische Studien und Texte 43), Berlin 1995, 532: »Der Universalbischof kann kraft seiner ordentlichen Gewalt [...] jederzeit die Funktionen eines Bischofs in jeder Teilkirche ausüben, aber eben mit dem Vorrang vor dem Diözesanbischof. Mit dem Wort *semper in c. 331* ist der irrigen Meinung vorgebeugt, der Papst könne seine Gewalt nur unter außergewöhnlichen Umständen ausüben. [...] Der Papst kann seine Vollmacht auch frei ausüben, was besagt, daß er nicht an Bedingungen oder Vorgaben anderer gebunden ist«.

74 Dies erkennt auch GRANFIELD, Limits (wie Anm. 65), 130, an: »But he [sc. der Papst] alone is the final judge of their adequacy«. Gelegentlich wird festgestellt, der Papst dürfe nicht willkürlich oder nach Belieben in die Zuständigkeit des Bischofs eingreifen. Bei Winfried AYMANS/ Klaus MÖRSDORF, Kanonisches Recht. Bd. 2 Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn u.a. 1997, 207, wird dies näher begründet mit dem Hinweis, die Unmittelbarkeit der päpstlichen Gewalt sei nicht so zu verstehen, als seien alle Teilkirchen, ihre Hirten und Gläubigen allein dem Papst – unter Ausschaltung anderer Instanzen – unterstellt. Diese unmittelbare Unterstellung, wie sie im altkodikarischen Recht ausnahmsweise vorgesehen war, habe das Zweite Vatikanische Konzil »weitgehend beseitigen wollen«. Der Hinweis auf CD 40 (Aufhebung der Exemption von Teilkirchen) trägt diese Behauptung allerdings nicht. Der Verzicht auf die Wahrnehmung einer bestimmten Gewalt ist nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die Gewalt selbst. Entscheidend ist auch nicht eine dem Konzil unterstellte Absicht, sondern der Gesetzestext. Richtig ist – darauf hatte bereits die Theologische Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen –, dass auch der Papst dem inneren Anspruch seines Amtes, der Offenbarung und der Kirche verpflichtet ist, vgl. RATZINGER, Kommentar zu den »Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat«, in: LThK<sup>2</sup>-Konzilskommentar, Bd. I, 348–359, hier: 356. Zuzustimmen ist auch Hubert MÜLLER, Die Träger der obersten Leitungsvollmacht, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. MÜLLER, LISTL u. SCHMITZ, Regensburg 1983, 248–252, hier: 251, der erklärt, der Papst könne seine Gewalt nur so



## 5. Mitsorge der Bischöfe für das Wohl der Gesamtkirche

Bislang waren vor allem teilkirchliche Bezüge des Bischofs im Blick. Der einzelne Bischof wirkt aber nicht nur in eine bestimmte Teilkirche hinein. Nach *Lumen Gentium* 20 ist er als Glied des Bischofskollegiums in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen Hirte der gesamten Herde. Eine Aufwertung der Bischöfe könnte mithin auch zum Ausdruck kommen in deren gesamtkirchlichen Bezügen.

### 1. Bischofssynoden

Schon im Vorfeld des Konzils wurde von den Bischöfen der Wunsch geäußert, die Kompetenzen der römischen Kurie zu reduzieren und den Bischöfen eine stärkere Beteiligung an der Leitung der Gesamtkirche einzuräumen<sup>75</sup>. Die Erfahrung bischöflicher Kollegialität bei den Konzilsversammlungen förderte dieses Anliegen. Die Konzilsväter befürworteten die Schaffung eines Bischofsrates, der dem Papst als ständiges Mitwirkungsorgan zur Seite stehen sollte. Zumindest einzelne Konzilsväter dachten an ein Gremium mit entscheidender Stimme<sup>76</sup>.

weit ad placitum ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert sei. Zu beachten ist jedoch C Fid, Erklärung II Primato (wie Anm. 57): »Zu gleicher Zeit aber ist klar, daß nur der Papst (oder der Papst mit dem Ökumenischen Konzil) als Nachfolger Petri die Autorität und die Kompetenz hat, das letzte Wort über die Formen der Ausübung des Hirtenamtes in der Gesamtkirche zu sprechen«. Zutreffend konstatiert Helmuth PREE, *Das kirchenrechtliche Kernprofil des hierarchischen Amtes*, in: Mehr als nur Nichtkleriker: Laien in der katholischen Kirche, hg. v. Sabine DEMEL, Regensburg 2001, 57–91, hier: 63, mit Blick auf c. 331: »Damit ist jede rechtliche Bindung oder Einschränkung im Ob und im Wie päpstlichen Handelns ausgeschlossen«. – Aus den genannten Gründen ist der Jurisdiktionsprimat des Papstes gerade *nicht* ein Beispiel für die von Peter Hünermann vertretene Auffassung, der Gesetzestext artikuliere »nicht einfach das ›verbindliche Selbstverständnis‹ der Kirche«, vgl. HÜNERMANN, CIC (wie Anm. 34), 20, sowie die Ausführungen dazu oben Anm. 34. Nach Hünermann ist der Inhaber des Jurisdiktionsprimats »verpflichtet [...] zur jeweiligen Begründung einer Maßnahme, durch welche der Papst auf die Leitung einer Diözese bzw. auf die Glaubens- und Lebensformen einer Teilkirche Einfluss nimmt. Diese Begründung muss, da sie sich auf eine öffentliche Rechtsordnung bezieht, grundsätzlich plausibel für die kirchliche Gemeinschaft, ebenso wie für die außerkirchliche Öffentlichkeit sein« (S. 26–27). Hünermann formuliert eine im Horizont neuzeitlicher Rechtsvorstellungen nachvollziehbare Option. Eine rechtliche »Verpflichtung« zu solcher Begründung gibt es indes nicht. In Hünermanns Sinn könnte eingewandt werden, eine solche Verpflichtung bestehe wenn schon nicht in rechtlicher Hinsicht, so zumindest in theologischer oder moralischer Hinsicht. Wie aber sollte eine solche nicht-rechtliche Verpflichtung geltend gemacht werden? Wenn es hingegen keine Möglichkeit gibt, sie geltend zu machen, handelt es sich dann überhaupt noch um eine »Verpflichtung« im engeren Sinn? Die rechtlich verbindliche kodikarische Regelung über den Jurisdiktionsprimat ist Ausdruck auch des »theologischen« Selbstverständnisses der katholischen Kirche.

75 Vgl. FOUILLOUX, Phase (wie Anm. 10), 82f., 166f., und Richard PUZA, 30 Jahre Bischofssynode. Erfahrungen und Perspektiven, in: *Theologia et Ius Canonicum*. Festschrift Heribert Heinemann, hg. v. H.J.F. REINHARDT, Essen 1995, 291–303, hier: 291f., mit Nachweisen aus den Konzilsakten.

76 Vgl. die bei John G. JOHNSON, *The Synod of Bishops. An Analysis of its Legal Development* (Canon Law Studies 518), Washington D.C. 1986, 251–256, wiedergegebenen Vorschläge des Patriarchen Maximos IV. Saigh, der Kardinäle Bernard Alfrink und Giacomo Lercaro und der (Erz-) Bischöfe Ermenegildo Florit und Josef Gargitter, vgl. auch Joseph FAMERÉE, *Bischöfe und Bistümer* (5.–15. November 1963), in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 10), Bd. 3, Mainz-Leuven 2002, 139–222, hier: 147–149, mit weiteren Nachweisen. Bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte es entsprechende Vorschläge gegeben, vgl. Jan P. SCHOTTE,



Papst Paul VI. reagierte auf dieses Anliegen, indem er noch während des Konzils durch primatialen Akt die Bischofssynode einrichtete<sup>77</sup>. Ist dieser Vorgang Ausdruck einer Aufwertung der Bischöfe, weil der Papst auf den Wunsch der Bischöfe einging? Oder ist das Gegenteil der Fall, weil einige Aspekte des bischöflichen Anliegens unberücksichtigt blieben?

Im Ergebnis verhinderte das Vorgehen des Papstes jedenfalls, dass »die Synode aus dem Konzil und als dessen Beschluß geboren wurde. Tatsächlich war die Debatte darüber abgebrochen worden. Die Synode ist [...] als Organ des Papstes entstanden, und das Konzil nahm dies zur Kenntnis, ohne nochmals eine Debatte darüber einzufordern«<sup>78</sup>. Damit begaben sich die Konzilsväter der »Gelegenheit, weitergehende Wünsche anzumelden bzw. auf früher vorgebrachten zu insistieren«<sup>79</sup>.

Die seinerzeit formulierte Synodenordnung ist im Wesentlichen unverändert in den CIC übernommen worden<sup>80</sup>. Die Bischofssynode untersteht in allen Belangen der Autorität des Papstes. Er beruft die Synode ein, er legt die Beratungsthemen fest, er sitzt der Synode persönlich oder durch Stellvertreter vor, er schließt die Synode. Entscheidungsgewalt hat die Synode nur, wenn dies der Papst im Einzelfall festlegt. Seit der Einrichtung der Bischofssynode ist das noch nie geschehen. Die Synodenteilnehmer werden vor jeder Einberufung der Synode zum größeren Teil neu bestimmt<sup>81</sup>. Die einzelnen Bischofskonferenzen sind mit nur wenigen Synodalen vertreten<sup>82</sup>.

Im Ergebnis räumt die Bischofssynode weder dem Einzelbischof noch dem Bischofskollegium jene weitergehenden Mitwirkungsmöglichkeiten ein, die sich die Konzilsväter erhofft hatten. Für den einzelnen Bischof ist die Teilnahme an einer Synode eine seltene Ausnahme<sup>83</sup>. Der Einfluss der teilnehmenden Bischöfe wird durch die rechtliche

The Synod of Bishops: A Permanent yet Adaptable Church Institution, in: *Studia Canonica* 26, 1992, 289–306, hier: 291.

77 Vgl. Papst Paul VI., *Motu proprio Apostolica Sollicitudo* v. 15.9.1965, in: AAS 57, 1965, 775–780.

78 PUZA, Bischofssynode (wie Anm. 75), 292f.

79 Ludwig KAUFMANN, Bischofssynode: Weder Consilium noch Synodus. Fragmente einer Kritik aus der Sicht der »synodalen Bewegung«, in: *Conc(D)* 26, 1990, 306–312, hier: 310. Zum gleichen Ergebnis kommt bei anderer Bewertung des Vorgangs Hans BARION, Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht. Dritter Teil, in: Hans BARION, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Werner BÖCKENFÖRDE, Paderborn u.a. 1984, 538–549, hier: 543: »Jedenfalls gehört die Art und Weise, wie der Hl. Stuhl den Plan der progressistischen Konzilspartei ausmanövriert hat, zu seinen glänzendsten Schachzügen. Er tat es, indem er die Bischofssynode schuf, ehe ein ständiger Bischofsrat vom Konzil formell postuliert oder beschlossen und dabei in seiner Verfassung präformiert werden konnte, und indem er sie nicht durch kollegialen, sondern durch primatialen Akt schuf«.

80 Vgl. PUZA, Bischofssynode (wie Anm. 75), 294. Die cc. 342–348 bieten nicht das ganze Recht über die Bischofssynode, sondern verweisen mehrfach auf Spezialgesetzgebung. Zu berücksichtigen sind insbesondere das *Motu proprio Apostolica Sollicitudo* (wie Anm. 77) und die Geschäftsordnung der Bischofssynode, in: AAS 61, 1969, 525–539, mit Ergänzungen v. 20.8.1971, in: AAS 63, 1971, 702–704.

81 Die Bischofssynode ist mithin ein nichtständiges Organ, vgl. JOHNSON, Synod (wie Anm. 76), 490. – Nach BARION, Konzilsbericht (wie Anm. 79), 544, ist die Synode damit »auf das rigoroseste von jeder Möglichkeit abgeschnitten, sich zu jener Ständigkeit zu entwickeln, die eine Art von moralischer Mitbestimmung nach sich ziehen würde«.

82 Die Zahl der Synodalen, die von einer Bischofskonferenz entsandt werden, ist abhängig vom Versammlungstyp und von der Größe einer Bischofskonferenz. Die Deutsche Bischofskonferenz kann maximal drei Synodale aus ihrer Mitte wählen. Der Papst kann weitere Synodale ernennen. Für nähere Einzelheiten vgl. BIER, Rechtsstellung (wie Anm. 6), 320–322.

83 Selbst wenn eine Bischofskonferenz durch ein »Rotationssystem« dafür sorgte, dass nur die



Struktur der Synode relativiert. Inwieweit die Bischöfe in die Leitung der Gesamtkirche einbezogen sind, richtet sich nicht nach ihren Wünschen und Fähigkeiten, sondern danach, ob der Papst die Zusammenarbeit wünscht. Beratungsergebnisse einer Synode kann der Papst nach eigenem Ermessen berücksichtigen. Verpflichtet ist er dazu nicht<sup>84</sup>.

## 2. Bischöfliche Kollegialität

Als wichtiges Gegengewicht zu der als einseitig empfundenen Betonung des päpstlichen Primats vor dem Konzil gilt die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität<sup>85</sup>. Sie ist dargelegt in *Lumen Gentium* 22. Der Abschnitt bietet Anhaltspunkte für die Auffassung, das Bischofskollegium und seine Gewalt stünden auf einer Stufe mit dem Papst und seiner Primatialgewalt<sup>86</sup>. Gleichzeitig wird klargestellt: Nur in Gemeinschaft mit dem Papst als seinem Haupt ist das Bischofskollegium Träger oberster kirchlicher Leitungsgewalt. Mehrfach wird auf den Jurisdiktionsprimat des Papstes hingewiesen. *Lumen Gentium* 22 ist von daher ein typischer konziliarer Kompromisstext voller ungelöster Spannungen. Mit Blick auf seine Vorgeschichte und auf die abgelehnten Vorentwürfe<sup>87</sup> kann der Text im Sinne einer Aufwertung des Bischofskollegiums interpre-

Diözesanbischöfe reihum als Synodale zum Zug kämen – ob es sinnvoll wäre, Nicht-Diözesanbischöfe grundsätzlich von einer Entsendung auszuschließen, sei dahingestellt –, würde z.B. ein zur Deutschen Bischofskonferenz gehörender Diözesanbischof nur zu jeder neunten ordentlichen Generalversammlung entsandt. Das entspricht der Anzahl der ordentlichen Generalversammlungen zwischen 1974 und 2005; ein einzelner Diözesanbischof käme mithin etwa alle 30 Jahre an die Reihe. Bei größeren Bischofskonferenzen ist die Wahrscheinlichkeit für eine Entsendung noch geringer.

84 Darüber hinaus wird die praktizierte Verfahrensordnung der Synodenberatung als ineffektiv erfahren. Für James A. CORIDEN, *The Synod of the Bishops: Episcopal Collegiality still seeks adequate Expression*, in: *Jurist* 64, 2004, 116–136, ist die Synode deshalb auch vierzig Jahre nach dem Konzil noch immer nicht ein adäquater und effektiver Ausdruck bischöflicher Kollegialität. Vgl. auch JOHNSON, *Synod* (wie Anm. 76), 498–501. – PUZA, *Bischofssynode* (wie Anm. 75), 300f. Bei der ersten Bischofssynode unter dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. im Oktober 2005 wurde das Reglement in einigen Punkten geändert. So gab es an den ersten Synodentagen jeweils eine Stunde Gelegenheit spontanen Meinungsaustausch, vgl. U.(lrich) R.(UH), *Eucharistie: Akzentsetzungen der Bischofssynode*, in: *HerKorr* 59, 2005, 547–549, hier: 548. Die Redebeiträge der Synodalen und die abschließenden Propositiones wurden publiziert (nachzulesen unter: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm); eingesehen: 24.7.2007). Ob dies langfristig zu einem von den Synodalen als effektiver erlebten Verfahren führt, bleibt abzuwarten. 2005 wurden die Propositiones nach Darstellung auf der Website des Apostolischen Stuhls aufgrund »gütiger Entscheidung« des Papstes »in diesem Fall« zugänglich gemacht. Ein Präjudiz für künftige Bischofssynoden liegt demnach nicht vor. Betont wird die vertrauliche Natur des Textes, der »nämlich nur den Charakter eines Vorschlags« hat.

85 RATZINGER, *Kollegialität* (wie Anm. 9), 171, sieht in ihr die Leitidee des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution.

86 Sieht man zunächst von den Klarstellungen der Erläuternden Vorbemerkung ab, so wären beispielsweise die Parallelisierung von Apostelkollegium und Bischofskollegium *pari ratione* oder der Hinweis auf die gemeinsame Regelung wichtiger Angelegenheiten auf den Konzilien zu nennen, vgl. jeweils LG 22. KEHL, *Kirche* (wie Anm. 15), 374f., sieht in LG 22 aus sachlichen Gründen eine wechselseitige Bindung zwischen Papst und Bischofskollegium zum Ausdruck gebracht, da ein Haupt ohne Kollegium theologisch genau so widersprüchlich sei wie ein Kollegium ohne Haupt.

87 Vgl. dazu GROOTAERS, *Sitzungsperioden* (wie Anm. 10), 465–480, und DERS., *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (LG, Chap. III). Présenté avec introduction historique, annotations et annexes, Leuven 1986, 147–159.



tiert werden<sup>88</sup>. Karl Rahner etwa hält als Ergebnis fest, das Bischofskollegium habe dieselbe Vollmacht, wie sie dem Papst eigne. Zwingend ist eine derartige Interpretation nicht. Der wiederholte Verweis auf den Primat kann mit Rahner als allzu ängstliche Vorsichtsmaßnahme gedeutet werden. Im Hinblick auf die in *Lumen Gentium* 18 beschworene Kontinuität zur Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils kann er aber auch als nachdrückliche Betonung der hergebrachten Position verstanden werden<sup>89</sup>.

Für diese Deutung sprechen auch die Ausführungen in der Erläuternden Vorbemerkung zu *Lumen Gentium*. Sie unterstreichen: Das Bischofskollegium ist kein Kreis von Gleichrangigen (Art. 1); nur dem Papst steht es zu, das Kollegium der Bischöfe einzuberufen und zu leiten; nur er entscheidet, ob er das Kollegium an der Ausübung der kirchlichen Höchstgewalt beteiligt oder ob er alleine handelt. Das Kollegium hingegen kann niemals unabhängig von seinem Haupt handeln (Art. 4).

Gegen die Erläuternde Vorbemerkung wird geltend gemacht, sie sei eine kirchenpolitisch motivierte Geste an die Adresse einer »kollegialitätsfeindlichen Minderheit«<sup>90</sup>. Sie zeige lediglich an, was die Mehrheit nicht gewollt habe<sup>91</sup>. Gleichwohl ist die Vorbemerkung nach ihrem Selbstverständnis eine verbindliche Interpretationsvorgabe und eine notwendige Präzisierung der durch *Lumen Gentium* nicht eindeutig formulierten Lehre<sup>92</sup>. Im Ergebnis kann von einer unmissverständlichen Gleichstellung des Bischofskollegiums mit dem Papst keine Rede sein. Die Aussagen über das Bischofskollegium sind zumindest offen für unterschiedliche Deutungen.

Der Gesetzgeber hat für den CIC eine klare Entscheidung getroffen. Er hat die einschlägigen Aussagen aus *Lumen Gentium* 22 über das Bischofskollegium durchgängig im Sinne ihrer durch die Erläuternde Vorbemerkung geforderten Interpretation übernommen<sup>93</sup>. Er hat sich damit für ein Verständnis von Kollegialität entschieden, welches

88 Dies ist z.B. die Option von Herwi RIKHOF, *Das Zweite Vatikanum und die bischöfliche Kollegialität*. LG 22 und 23, in: *Conc (D)* 26, 1990, 265–275, hier: 271–274.

89 Vgl. in diesem Sinne BARION, *Konzilsbericht* (wie Anm. 79), 540–542. Die Überlegungen dieses dem Konzil insgesamt kritisch gegenüberstehenden Kanonisten münden (ebd., 541f.) in das drastische Urteil: »Vom positiven Kirchenrecht aus gesehen ist also die Einführung des Bischofskollegiums ein Fehlschlag geworden, und theologisch hat sie an der Lehre von der gesamtkirchlichen Gewalt auch nichts zu ändern vermocht«. Es sei möglich, das »theologische und rechtliche Scheitern« dieses Projekts der Geschicklichkeit der konservativen Minderheit zuzuschreiben. »Der Kanonist [...] wird aber nach den Ergebnissen seiner Analyse eher geneigt sein, zur Erklärung des Scheiterns [...] die theologische und kanonisch-rechtliche Sachlage [heranzuziehen]: Fundament der hierarchischen Stiftung und Betätigung ist nicht die *Ratio ordinis*, sondern die *Ratio iurisdictionis*«.

90 So RATZINGER, *Kommentar* (wie Anm. 74), 349. – DERS., *Kollegialität* (wie Anm. 9), 195, spricht von einem »Klima des Mißtrauens und der Ängstlichkeit«, das »sich deutlich in den mühsamen und umständlichen Klarstellungen« der Erläuternden Vorbemerkung spiegele. Vgl. auch die Aufzeichnungen von G. Philips bei GROOTAERS, *Primauté* (wie Anm. 87), 82.

91 Vgl. RIKHOF, *Vatikanum* (wie Anm. 88), 274.

92 Vgl. MAY, *Episcopus* (wie Anm. 73), 523f.

93 Für eine ausführliche Darstellung der Erläuternden Vorbemerkung und ihres Einflusses auf den CIC vgl. Knut WALF, *The Supreme Authority of the Church* [Einführung zu cc. 330–367 und Kommentar zu cc. 330–341], in: *New Commentary on the Code of Canon Law*, hg. v. J.P. BEAL, J.A. CORIDEN u. T.J. GREEN, New York-Mahwah 2000, 423–453, hier: 423–425. – Eugenio CORRECO, *Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici*, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (wie Anm. 3), 313–368, hier: 354, bemängelt, aufgrund der starken Anlehnung an die Erläuternde Vorbemerkung habe der CIC dem Bischofskollegium ein streng hierarchisches Gepräge gegeben, während das Konzil nicht gezögert habe, wiederholt den Vorrang des Apostelkollegiums gegenüber Petrus und des Bischofskollegiums gegenüber dem



die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat begrenzt sieht<sup>94</sup>. Die Betätigung bischöflicher Kollegialität findet gemäß päpstlicher Vorgaben statt. In der Ausübung seiner Höchstgewalt ist das Bischofskollegium vollständig abhängig vom Papst. Er ist das Haupt des Kollegiums. Er besitzt den primatialen Vorrang<sup>95</sup>. Ohne ihn existiert das Kollegium nicht<sup>96</sup>.

Seine Höchstgewalt kann das Bischofskollegium ausüben auf einem Ökumenischen Konzil oder durch eine vereinte Amtshandlung der über den Erdkreis verstreuten Bischöfe. Doch nur der Papst kann ein Konzil einberufen (c. 337 § 1), nur mit seiner Genehmigung und Bestätigung sind Konzilsentscheidungen rechtsverbindlich (c. 341 § 1)<sup>97</sup>. Eine vereinte Amtshandlung aller Bischöfe ohne örtliche Versammlung muss er zumindest frei annehmen (c. 337 § 2). Allein der Papst hat die Möglichkeit, weitere Formen der Ausübung kollegialer Gewalt festzulegen (c. 337 § 3). Seine Höchstgewalt übt das Bischofskollegium mithin nur in seltenen Fällen aus, in der Regel auf Veranlassung des Papstes und jedenfalls nicht ohne seine Billigung.

Auch die konziliare Lehre von der bischöflichen Kollegialität und ihre kodikarische Rezeption belegen nicht die These von der Aufwertung der Bischöfe<sup>98</sup>.

## 6. Ergebnis und Ausblick

Der erhobene Befund bestätigt nicht die These von der Aufwertung der Bischöfe im oder nach dem Konzil. Die Konzilstexte bieten Ansätze für eine entsprechende Interpretation. Wegen ihres Kompromisscharakters lassen sie jedoch auch andere Deutungen

Papst zu betonen, vgl. ebd., 347. Es ist jedoch zu fragen, wo ein solcher Vorrang in den Konziltexten zum Ausdruck kommt. Corecco räumt ein, dies geschehe nur dort, »wo das ekklesiologische Problem keine eminent kollegiale, institutionelle Implikation beinhaltet und auf der Ebene einer breiter angelegten theologischen Reflexion bleibt«. Ob man davon sprechen kann, an diesen Stellen werde ein Vorrang des Bischofskollegiums gegenüber dem Papst ausgesagt, erscheint fraglich. Richtig ist: Das Verhältnis Papst-Bischofskollegium steht dort nicht im Vordergrund und wird daher nicht oder allenfalls am Rande thematisiert. LG 22 jedenfalls weist dem Bischofskollegium keinen Vorrang vor dem Papst zu.

94 WALF, *Authority* (wie Anm. 94), 426, hält dies für eine einseitige Rezeption von LG 22. – CORECCO, *Aspekte* (wie Anm. 94), 346, stellt bedauernd fest, der CIC klammere sich an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, »ohne den Versuch zu wagen, allfällige strukturelle Grenzen zu ertasten, die dem Primat durch die Kollegialität gesetzt werden«.

95 Dass der Papst in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom auch Glied des Bischofskollegiums ist, vgl. RATZINGER, *Kollegialität* (wie Anm. 9), 182, wird dabei rechtlich vollständig von seiner Eigenschaft als dessen Haupt absorbiert.

96 Explizit wurde dies zu Beginn in Art. 3 der Erläuternden Vorbemerkung erklärt: *Collegium, quod sine Capite non datur* [...]. Vgl. RAHNER, *Kommentar* (wie Anm. 12), 225: »Ohne [...] sein Haupt hört [das Bischofskollegium] auf, Kollegium zu sein, und zerfällt in eine bloß gedankliche Summe einzelner Bischöfe«.

97 C. 341 § 1 fordert zusätzlich zur Approbation eine Bestätigung (*confirmatio*) des Papstes und den päpstlichen Promulgationsbefehl. Eine Mitwirkung der Bischöfe ist für beide Vorgänge nicht vorgesehen. In rechtlicher Perspektive handelt es sich um zusätzliche primatiale Akte, die über den kollegialen Akt der Approbation hinausgehen. Zum selben Ergebnis kommt Konrad HARTELT, *Das Ökumenische Konzil*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* (wie Anm. 67), 347–353, hier: 352, auch wenn er aufgrund eigener Bedenken im Konjunktiv formuliert.

98 Ausführlicher dazu BIER, *Rechtsstellung* (wie Anm. 6), 338–350. Vgl. außerdem die Beiträge zum Thema »bischöfliche Kollegialität« in: *Jurist* 64, 2004.



zu. Vier Jahrzehnte nach dem Ende des Konzils wird deutlich: Die seinerzeit entwickelte These ist unter anderem auch zurückzuführen auf eine selektive Lektüre der Konzilsdokumente. Aussagen, die nicht ins eigene Konzept passten, wurden als bedeutungslose Zugeständnisse an eine Minderheit bagatellisiert, damit aber auch in ihrer Tragweite unterschätzt.

Die maßgebliche Interpretation der Konzilsaussagen ergibt sich nach kirchlichem Selbstverständnis aus dem Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche. Die Bestimmungen des CIC lassen erkennen, wie der Gesetzgeber die Konzilstexte versteht und welche ekklesiologische Konzeption er als verbindlich ansieht. Das kirchliche Gesetzbuch macht deutlich, wie der Gesetzgeber die Konzilstexte versteht und verstanden wissen will.

In Bezug auf die Bischöfe hat der Gesetzgeber einige Akzente verschoben, andere hat er neu gesetzt. Vereinzelt hat die Perspektive gewechselt, etwa hinsichtlich der Frage, ob der Papst – nach dem CIC vom 1917 – den Bischöfen Befugnisse zugesteht oder ob er – nach geltendem Recht – mit Vorbehalten in ihre Amtsausübung eingreift<sup>99</sup>. Die Diözesanbischöfe müssen sich nicht mehr Einzelbefugnisse zuteilen lassen, um ihre Aufgaben sachgerecht wahrnehmen zu können. Sie verfügen von Rechts wegen über die für ihr Amt erforderliche Gewalt. Ihre gesamtkirchliche Mitsorge ist in den Blick gerückt. Wesentliche Änderungen haben sich dadurch nicht ergeben. Auch aus rechtlicher Perspektive kann daher von einer »Aufwertung« der Bischöfe nicht die Rede sein. Der Begriff weckt Erwartungen, die der CIC nicht einlöst. Die Eckdaten des Verhältnisses zwischen Papst und Diözesanbischof haben sich nicht geändert. Sind sie überhaupt veränderbar?

Grundgelegt sind sie im Dogma über den Jurisdiktionsprimat des Papstes. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben ihre Übereinstimmung damit bekräftigt (Lumen Gentium 18). Der CIC transformiert es in eine rechtliche Sprache. Die bleibende Herausforderung, die dieses Dogma darstellt, erkennt Papst Johannes Paul II., wenn er in der Enzyklika *Ut unum sint* aus dem Jahr 1995 von der Notwendigkeit spricht, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«<sup>100</sup>. Er sieht darin »eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann«<sup>101</sup>. Im Kontext der Enzyklika geht es ihm vorrangig darum, einen ökumenischen Dialog über den Primat in Gang zu bringen<sup>102</sup>. Eine veränderte Form der

99 Darin sieht Bruno PRIMETSHOFER, Rezension zu Bier, Rechtsstellung, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52, 2005, 95–97, einen »wennleich bescheidenen Paradigmenwechsel im Verhältnis von päpstlicher zu bischöflicher Gewalt«. Es sei ein Unterschied, ob der Bischof in Bezug auf universale Kirchengesetze grundsätzlich nichts könne, sofern ihm nicht eigens eine diesbezügliche Vollmacht übertragen werde, oder »ob die Rechtsordnung davon ausgeht, dass dem Bischof [...] alle Dispensvollmachten bezüglich disziplinärer Gesetze zukommen«, sofern nicht expressis verbis ein Vorbehalt zugunsten der päpstlichen Gewalt vorliege.

100 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* v. 25.5.1995, in: AAS 87, 1995, 921–982, n. 95.

101 Ebd., n. 96.

102 Die ökumenische Herausforderung formuliert Wolfgang BEINERT, Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft, in: Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. G. SCHMUTTERMAYR u.a., Regensburg 1997, 219–248, bezugnehmend auf *Ut unum sint* wie folgt: »Solange Primat so verstanden wird, wie es Vaticanum I und II tun, ist jede Hoffnung auf das Ende der Kirchenspaltung utopisch. Der einzig denkbare Ausweg: Ein anderes Primatsverständnis. Die große Barriere: Das geht nicht, weil damit das katholische Traditionsprinzip aufgegeben werden müßte« (S. 240).



